

УДК 32.327

Г.В. Станкевич, Г.В. Косов

Политизация религиозного фактора: исламская проекция¹

Пятигорский государственный лингвистический университет; stankevichg@rambler.ru, kossov1@yandex.ru

Статья посвящена особенностям политического процесса в странах, где ислам является государственной религией. Характеризуются его роль и влияние как на внутреннюю, так и на внешнюю политику этих стран. Раскрываются основные, по мнению авторов, характеристики политического процесса в восточных странах и принципы его осуществления. Рассмотрено влияние глобализации на политику этих стран и варианты её развития; выявлены возможные тенденции в развитии восточного политического процесса в условиях глобализации.

Ключевые слова: *ислам, община, политический процесс, глобализация.*

The article is devoted to the peculiarities of the political process in countries where Islam is the state religion and it is characterized by its role and influence, both on the domestic and foreign policies of these countries. It reveals the main characteristics of the political process in the eastern countries and the principles of its implementation according to the authors. It identifies the influence of globalization on the policies of these countries and the ways of its development, possible trends in the development of the East of the political process in a globalized world.

Keywords: *Islam, the community, the political process, globalization.*

Для характеристики роли религиозного фактора в политическом процессе восточных политий мы воспользуемся рядом положений теории незападного политического процесса Л. Пая [16] и отечественной ориенталистики (Л.С. Васильев [5], Б.С. Ерасов [10]). Л. Пай, выделяя специфику политических процессов западного и незападного типов, сформулировал 17 черт, отличающих политический процесс в незападных обществах от политического процесса в западных [16, с. 66–85]. Предлагаемая Л. Паем структура незападного политического процесса достаточно полно и подробно раскрывает его особенности, а теоретические рассуждения Л.С. Васильева, Б.С. Ерасова о специфике восточных сообществ позволяют проследить эволюцию основных элементов политического процесса.

Развивая идеи В. Топорова [23], можно говорить о том, что доантичные политические структуры как на Западе, так и на Востоке были идентичны, более того, представляется, что они развивались по восточному типу (в социокультурном, а не географическом понимании). Начиная с Античности, происходит разделение политических структур и практик на специфически западные и восточные. Данное разделение связано с появлением на Западе частнособственнических отношений, доминированием товарного производства, отсутствием централизованной власти, наличием демократического самоуправления в общине и формированием «гражданского общества» [15, с. 10], в то время как в собственно восточных обществах, с одной стороны, продолжала отсутствовать частная собственность, а с другой, наличествовала общинная и государственная. Данная тенденция вела к диктату общины над личностью, а государства, в свою очередь, над общиной. Семья, клан, каста (не путать с варной), братство как варианты общины, с одной стороны, помогали человеку в противостоянии с государством, а с другой – являлись проводниками идей государства/власти в массы. Руководители данных структур были вписаны в государственную систему, зачастую являясь первой ступенью

¹ Работа выполнена в рамках гранта РГНФ 13-33-01005 «Нетрадиционные религиозные объединения как сетевой субъект в системе угроз на Северном Кавказе».

чиновничества. Именно поэтому политическая структура восточных политий стремилась к внутренней стабильности, а консервация норм общинной этики способствовала воспроизведению одного и того же типа политических структур.

Д. Угринович выделяет три господствующих направления влияния религии на политический процесс: «Во-первых, влияние самой религии на политическое поведение верующего человека независимо от того, какую политическую позицию занимают служители церкви, затрагивают политические и социальные вопросы в своих проповедях, всякая пропаганда религии в известной мере усиливает политическую активность трудящихся, создаёт препятствия в борьбе за общественное переустройство». «Во-вторых, воздействие религии на политический процесс через конкретные социальные учения, проповедующие церковные и религиозные организации. Наконец, в-третьих, религия оказывает воздействие на политический процесс через повседневную политическую деятельность церковных организаций» [24, с. 325–326].

Развивая данную мысль, можно утверждать, что религиозный фактор детерминировал появление особого психоментального типа западного и незападного человека. Если первый был «деятелем» (преобразователем) внешнего мира, то второй в большей степени преобразовывал свой внутренний мир, следовал всеобщему закону Рита, ориентировался на циклическое время. Именно это делало предсказуемым его социальное поведение, детерминировало патерналистскую модель как семейной, общественной, так и политической жизни. Итак, на Западе новации, в том числе и политические, явились следствием активности индивида, гражданина-собственника, а на Востоке – общины, принимающей только те ценности, которые соответствовали паттернам общинной жизни, традиционному хронотопу.

Базовые структуры политической жизни в незападном обществе связаны с коммунизмом, с общиной, и, следовательно, политическое поведение так или иначе зависит от общинной идентификации, от культурной/этнической/религиозной идентичности. В связи с этим и социальные/политические группы, и отдельные члены подобных сообществ сориентированы на конкретные аспекты общинных интересов, а не на политическую сферу вообще.

Так, согласно Л. Паю, характер незападного политического процесса, как правило, детерминирован формами социетальных и собственно личных взаимоотношений, а власть/авторитет/влияние в большей степени связаны с социальным статусом. Именно это и определяет проблему влияния как главную в политической борьбе, выводя за «скобки» дискуссии об альтернативных политических курсах. Процесс рекрутирования политической элиты и участия ее в политике в большей степени связан с культурной социализацией [13].

Партии, если вообще данный термин подходит для восточных политий, а точнее «братства», стремясь одержать первенство в политической борьбе и реализовать свои интересы, ориентированы на насаждение своего мировидения, мировосприятия, мироощущения, социокультурных паттернов, основных элементов образа жизни своей группы/сообщества/клана и т. д. Так, *хизб* (один из вариантов перевода – «партия») можно перевести как «раскольническая группировка». Как правило, используется с отрицательными коннотациями. В свою очередь, *тарики* (путь) обозначает братство.

В статье П. Рондо дан анализ политических партий в мусульманском мире [18, с. 235–237] и отмечается, что в рамках исламской концепции разделение людей на кланы, фракции, враждующие группировки является чем-то «нечистым». При этом он пишет, что деление уммы на три направления не является делением по партийному признаку [18, с. 235–237]. В то же время и в исторической ретроспекции, и в современном обществе *хизб* как религиозное братство было выражением определенных социально-политических тенденций.

П. Рондо доказывает, что религиозные братства в классическом исламе есть одна из наиболее прочных форм социальных объединений [18, с. 235–237]. В центре такого

братства стояла фигура духовного учителя – основателя мистического учения, вокруг которого складывалась социальная и духовная иерархия. П. Рондо обосновывает объективность тенденции в исламском мире к однопартийному правлению [18, с. 235–237].

В глазах самых набожных мусульман существование партий и братств в рамках одной уммы является неправомерным явлением, свидетельствующим о возможностях, которыми располагают братства в социально-политической сфере. Это позволило П. Рондо сделать вывод о том, что в «исламском мире» существует преобладающая тенденция к однопартийному правлению [18, с. 235–237].

Представляется интересной мысль А.Д. Воскресенского о том, что политическая лояльность в западных сообществах обусловлена не столько политическими целями, сколько чувством принадлежности/причастности к «братству», а «связанные с политической лояльностью проблемы разрешаются на уровне внутригрупповых интересов» [4, с. 57]. Представляется, что в основу политической борьбы в западных обществах положено соревнование между тем или иным образом жизни. Именно поэтому «в обществах западного типа нет единого политического процесса, а есть несколько практически независимых политических процессов, связанных с различными образцами жизни населения» [1, с. 58].

Итак, политический процесс в восточных полициях – это не процесс овладения (производства) властью, а процесс ее сохранения и использования с целью поддержки имманентно присущего, сложившегося и устоявшегося, ставшего традицией в политической жизни. В основе восточных политий лежит религиозный фактор, позволяющий государству выступать в качестве перманентного мобилизатора и охранителя паттернов, социальных практик [14].

Помимо базовых параметров, общих для стран периферии, в восточных странах преобладают черты, обусловленные религией, в частности исламом [21].

В рамках концепции политического ислама мусульманские мыслители выделили такую особенность своего вероучения, как слитность политики и религии. Данный вывод делается ими из того факта, что Мухаммед являлся одновременно и проповедником, и основателем-организатором уммы [20]. На наш взгляд, именно Мединское государство, основанное Пророком, и есть идеальная организация, высшее достижение духовной культуры, являющиеся своеобразным паттерном для современной мусульманской уммы. Но подчеркнем, что Мединская община не являлась ни в современном, ни даже в средневековом смысле государством, на что указывает Г.М. Керимов. Он отмечает, что речь идет об общине-коммуне, где люди были в основном задействованы в сельском хозяйстве и по совместительству укрепляли первые мусульманские военные подразделения [12, с. 9]. При этом Мухаммед, как и остальные родоплеменные предводители, занимался решением всей совокупности вопросов от судебных и социально-экономических до бытовых.

В связи с этим Сайид Хади Хосровшахи отмечает, что и Бог, и его Пророк, и проповедники необходимым условием распространения принципов ислама считали создание, поддержание функционирования процветающего общества, что невозможно сделать без отрыва религии от политики [22, с. 109]. Хасан аль-Банна также делает акцент на данном принципе. Он пишет, что «в исламе исключен характерный для Европы конфликт между духовным и светским началами, между религией и государством... Христианская идея «богу – богово, кесарю – кесарево» здесь неприемлема, так как все принадлежит всемогущему Аллаху» [22, с. 110].

Обобщая ранее сказанное, можно сделать вывод, что идеальной формой исламского государства в ситуации единства религии и политики является теократия. Ислам изначально являлся социальным движением и был идеологической основой образования мусульманского государства. Основываясь на том, что Коран есть «важнейшее руководство для материальной и духовной жизни людей вплоть до Страшного Суда» [9, с. 54], а «малейшее отклонение от него есть начало упадка религии, исламских норм и круше-

ние божественной справедливости», сложно предположить, что полное воплощение всего спектра регламентирующих норм возможно в неисламском и социальном, и политическом окружении. Таким образом, основная задача, решение которой следует найти мусульманскому миру, – это сплочение всех людей для того, чтобы привести человечество в состояние, достигнув которого, оно спасется «от сатаны и деспотических правителей, установит справедливость в мире и передаст власть в руки безгрешных духовных правителей, чтобы те передали ее достойным людям» [25, с. 4]. Только ислам и исламское правительство, считает он, способны противостоять несправедливости и жестокости, пороку и разложению и помогут человечеству достичь верха совершенства.

В последние десятилетия мир был свидетелем резкого усиления во внутреннем и внешнем развитии мусульманских стран политической роли ислама. Именно после революции в Иране (1979 г.) возникла идея о «регенерации исламского этоса», о «возрожденческом движении почти всемирного масштаба», о том, что во всем мусульманском мире наступила «одна из наиболее решающих фаз своей религиозной и культурной истории».

Научный мир ищет объяснение этому феномену. Называются разные причины: «двойной крах либерального капитализма и огосударственного социализма» (Ж.-Ф. Канн, Ж. Жвийяр); «экспроприация» религиозности широких мусульманских масс в пользу правящей элиты, использование идей ислама для политической мобилизации в ущерб истинному духовному обновлению (Х. Буларес); «извечность бунта» (М. Родинсон); реакция на имитацию западных партийно-государственных структур, моделей экономического развития, системы образования; чувство вакуума, как духовного, так и идеологического (А. Марун).

Так, в частности, Р. Декмеджян причинами исламского возрождения считает: затянувшийся кризис мусульманского общества, обусловленный дезориентирующим политическим, экономическим и социальным воздействием западного и советского империализма; императивы экономического развития; борьба народов за независимость; арабо-израильский конфликт, потеря арабами Палестины и Иерусалима; возникновение западного и марксистского секуляристских движений; продолжающиеся политические конфликты в арабских странах и в мусульманском мире вообще [7, с. 37].

Г. Джемаль связывает революционализацию ислама с тем, что «этропийные механизмы, действующие в человеческой субстанции, исказили единство воли к смерти и воли к власти. Жертвенная элита, построенная по пассионарно-героической модели, ушла из исламской практики и перестала быть действенной» [8, с. 112]. Поэтому, на его взгляд, исламское сообщество возрождает героическую элиту, выделяя людей воинской психологической и ментальной ориентации, которые образуют остов правящей элиты в исламской умме.

Политико-экономические кризисы прокатились по мусульманскому миру, приведя к государственным переворотам и псевдореволюциям, которые у большей части мусульман сформировали уверенность в том, что единственным выходом из коллапса является обращение к основам ислама, так называемая исламская альтернатива, так как «в руках продажных властей и прочих ахундов, которые были хуже деспотических правителей, Священный Коран использовался как инструмент для насаждения насилия, жестокости и коррупции и оправдания угнетателей и врагов Господа» [24, с. 4–5].

Движение за возвращение к первоначальному исламу есть реакция на то, что элита в мусульманских странах не в состоянии установить законный правопорядок в рамках жизнеспособной политической структуры. Истоки кризиса легитимности Р. Декмеджян в этих странах видит в отрицательном результате попыток политических и интеллектуальных элит подменить светскими идеями легитимизма в социальной сплоченности традиционный исламский легитимизм [7, с. 36].

Политический исламизм резко активизировался не в один момент, а в «определенном социально-политическом контексте, отмеченном социальным крахом развития, который вовсе не обязательно связан с экономическим крахом» – отмечает Х. Буларес [18, с. 24]. Сущность этого социально-политического контекста проявляется в двух аспектах: 1) резкое усиление неравенства, рост угнетения со стороны правящей верхушки в подавляющем большинстве мусульманских стран; 2) отчуждение и утрата жизненных ориентиров в результате имитирующей, подражательной модернизации.

Г.Х. Янден рассматривает возрождение ислама как феномен «политического оппозиционизма». Согласно его мнению, вызов Запада получил политико-религиозный ответ, так как ислам в мусульманских странах является и политикой, и религией, и «не было другой силы или организации, которая оказалась бы способной руководить, вдохновлять и направлять борьбу» [2, с. 22].

Ж.Ф. Клеман указывает на тот факт, что принятая на вооружение почти во всех арабских странах модель индустриализации закономерно привела к разрыву между такими количественными показателями, как наличная рабочая сила в аграрной сфере и затраченное на сельскохозяйственное производство рабочее время. В результате технократически мыслящая элита арабских стран вынуждена была отказаться от преимущественной занятости в сельском хозяйстве и переориентировалась на промышленную индустриализацию не как на дополнение, а как на альтернативу аграрного развития [18, с. 25].

В итоге такая политика привела к тому, что стратегия постколониального развития экономики практически во всех мусульманских странах нивелировала в массах модернизацию как таковую, так как модернизация привела к ухудшению положения большей части населения. Назревавшее недовольство такой модернизацией нуждалось в соответствующей политико ориентированной идеологической форме, которая могла бы противостоять: 1) угрожающе резкому и неконтролируемому изменению условий жизни; 2) навязыванию извне всего «чуждого», «инородного» и разлагающего «свое»; 3) катастрофическому усилению социального неравенства. То, что убежищем этих социальных ожиданий в итоге явился ислам, – логично и закономерно.

Основатель и глава пакистанской партии «Джамаат-и Ислам» Абдул Ала Маудуди, автор концепции современного «исламского государства» считает, что: 1) в исламском государстве носитель верховной власти Бог, а правительство выполняет миссию его заместителя (хилафа) на Земле; 2) основным законом страны является шариат; 3) законодательство не может противоречить шариату; 4) государство не может выходить за границы, установленные исламом [17, с. 83].

Социолог и политолог Х. Гюльхак, сравнивая позиции турецких исламистов, делает вывод о том, что, по их мнению, исламское государство никогда не обещало богатства и процветания мусульманской общине, т. к. его цель – в ориентации человека на жизнь в мире с природой, с самим собой, с другими людьми и главное – с Богом. Все глобальные проблемы человечества могут быть решены только тогда, когда ценностями станут стремление жить в гармонии с природой и Вселенной на основе добродетели, а не деньги и вещи. Этого можно достичь только в ситуации господства исламской цивилизации, так как западный мир нацелен на безудержный экономический рост и нещадно использует природную среду, загрязняя и разрушая ее [1, с. 122–130].

Исходя из идей ислама, правители, государственные деятели наделены полномочиями и судьей, и надзирателей. Их власть может быть исполнительной, административной, судебной, но не законодательной, так как законодателем является сам Бог. Некоторые мусульманские теоретики и идеологи заявляют, что не следует признавать придуманного людьми законодательства, поэтому лозунг «Братьев-мусульман» звучал так: «Коран – наша конституция» [22, с. 148]. Глава государства уполномочен исполнять только функции административного регулирования, и то исключительно в рамках шариата.

По мнению Г.М. Керимова, важным моментом в учении ислама, активно используемого в современных условиях, является понимание нации и гражданства. Коран признаёт «исламскую нацию» уммой (народом) – единой нацией, сложившейся в границах всех мусульманских государств. Так, Муаммар Каддафи считал, что «только ислам – это фактор сохранения исламской нации, идейная основа арабского национализма» [6, с. 64], а Али Аскер Хекмет конкретизировал, что «у мусульман один национализм, и этот национализм – ислам, ибо для мусульман национализм – символ веры» [6, с. 65]. «Гражданство» определяется термином «джинсия» и совпадает с государственным разделением (например, иранец, алжирец, египтянин и т. п.)

Единственной нормой в исламе, определяющей организацию политической жизни сообщества, является общность уз веры, которые есть основа политической интеграции, экономической мощи, социальной солидарности и духовного братства. Суверенным правителем всех государств является только Аллах.

Согласно концепции исламского миропорядка, которую отразили в Декларации Международного семинара (3–6 августа 1983 года, г. Лондон), главной политической целью уммы является объединение в одно глобальное движение всех исламских движений, «с тем, чтобы создать исламское государство» [11, с. 24]. Процесс создания исламского государства предполагает ликвидацию, по мнению участников семинара, во-первых, находящихся в конфликте с Аллахом и Его Пророком всех видов власти, во-вторых, всякого политико-экономического, социально-культурного и философского влияния западной цивилизации. В итоге реализации исламского варианта глобализации должна установиться справедливость «во всех человеческих отношениях на всех уровнях в мире» [11, с. 24].

Исламский миропорядок, согласно позиции Шамиса Абд Аль-Манама, предполагает: полную всеобъемлющую социальную справедливость; свободу народов без преимуществ араба над иностранцем иначе как в набожности, без расовой дискриминации; свободу мысли.

Глобализация по исламскому сценарию связана с трансформацией исламской традиции в политическую идеологию, цель которой, во-первых, объединение всех мусульман в едином исламском государстве; во-вторых, тотальная война против всех неверных и их обращение в ислам для дальнейшего включения в состав исламского государства. Исходя из этих постулатов, современный автор Аль-Афгани сформулировал базовые принципы панисламизма: «во-первых, неприемлемость привнесенных концепций в силу их отчужденности от исламского общества и непригодности для него; во-вторых, подтверждение основного принципа (панисламизма) – ислам верен для любого места и времени» [11, с. 12].

Таким образом, политический процесс в восточных странах предполагает вычленение и поддержку в политико-социальной жизни естественного, имманентного, устоявшегося и проверенного на основе религиозных норм и ценностей.

Литература

1. Арабо-исламский мир на пороге XXI века. – М.: ИНИОН АН СССР, 1999.
2. Афро-азиатский мир: проблемы цивилизационного анализа. Вып. 2. – М.: ИНИОН РАН, 2004.
3. *Билалов М.И.* Цивилизационные метаморфозы познавательной культуры. – М.: Академия, 2008.
4. *Воскресенский А.Д.* Незапад в дискурсе мирополитической компаравистики // Международные процессы. – 2004. – № 3.
5. *Васильев Л.С.* История Востока: в 2 т. – М.: Высшая школа, 1993.
6. *Гусейнов Г.Б.* Место и роль ислама в социально-политической жизни современного Ирана. – Баку: Элм, 1986.

7. Декмеджян Р. Анатомия исламского возрождения: кризис легитимности, этнический конфликт и поиски исламских альтернатив // Проблемы исламоведения. – Вып. 1. – М.: ИНИОН АН СССР, 1982.
8. Джемаль Г. Освобождение ислама. – М., 2004.
9. Дорошенко Е.А. Мусульманские (шиитские) традиции и современность // Азия и Африка сегодня. – 1980. – № 8.
10. Ерасов Б.С. Общие критерии дихотомного сопоставления социокультурных оснований Запада и Востока // Сравнительное изучение цивилизаций. – М.: Аспект Пресс, 1998.
11. Жданов Н.В. Исламская концепция миропорядка. – М.: Наука, 2003.
12. Керимов Г.М. Учение ислама о государстве и политике. – М.: Знание, 1986.
13. Косов Г.В., Ефимов Ю.Г. Специфика политического процесса в периферийных странах // Социально-гуманитарные знания. – 2012. – № 9.
14. Косов Г.В. Политическая концепция ислама: цивилизационный и политологический анализ. – Ставрополь: Возрождение, 2008.
15. Косов Г.В. Становление гражданского общества в России: цивилизационный и политологический анализ // Каспийский регион: политика, экономика, культура. – 2009. – № 4.
16. Пай Л. Незападный политический процесс // Политическая наука. – 2003. – № 2.
17. Плешаков О.В. Ислам, исламизм и номинальная демократия в Пакистане. – М.: Наука, 2003.
18. Политическая культура стран ислама. сб. обзоров. – Вып. 1. – М.: ИНИОН АН СССР, 1981.
19. Сарычев В. США и мусульманский мир. – Душанбе: Ирфон, 1989.
20. Станкевич Г.В. Западноевропейский ислам: региональные измерения политической жизни Европейского Союза // Каспийский регион: политика, экономика, культура. – 2011. – № 4.
21. Станкевич Г.В. Неполитические факторы современного политического процесса // Социально-гуманитарные знания. – 2010. – № 12.
22. Степаняну М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX–XX в. – М.: Наука, 1982.
23. Топоров В. Эней – человек судьбы. – М.: Нова, 1993.
24. Угринович Д.М. Философские проблемы критики религии. – М.: Политиздат, 1965.
25. Хомейни Аятолла. Имам. Завещание. – М., б. г.

Поступила в редакцию 3 августа 2013 г.